

Dall'essere al dono. Paul Ricœur e le sfide dell'ontoteologia

Annalisa Caputo

From Being to Gift. Paul Ricœur and the Challenges of the Ontotheology

Abstract

Can we consider Paul Ricœur as exponent of the history of ontology? As we known, ricoeurian Scholars are divided regarding this issue. In the past they have taken seriously Ricœur's idea of ontology as “promised land” that you can only “see before you die”. However, there are scholars who, recently, have considered “ontology as guide of his adventure”. The aim of this essay is to reconcile this “hermeneutic conflict” through a historical contextualization and to analyze the last Ricœur's phase, in which – we believe – the classical onto-theology is rethought in the direction of an ontology of gift.

Keywords: Ricœur; Ontology; Metaphysics; Otherness; Gift.

Premessa: Ricœur e l'ontologia

Se «ontologia vuol dire dottrina o teoria dell'essere»¹, possiamo considerare P. Ricœur come un esponente dell'ontologia? Possiamo rintracciare, se non proprio una dottrina, per lo meno una questione ontologica in Ricœur?

Si tratta di domande non retoriche, se è vero che, nelle risposte, la critica è divisa su fronti diversi. Tradizionalmente si è presa sul serio l'affermazione ricoeuriana dell'ontologia come “terra promessa” che si può solo «scorgere prima di morire»²; in questa prospettiva, la filosofia di Ricœur si mostra coerentemente “solo” come un'antropologia ermeneutica (al di là, o al di qua, delle questioni ontologiche).

¹ P. Ricœur, *Ontologie*, in *Encyclopedia Universalis*, Paris, 1972 (XII), p. 94.

² P. Ricœur, *Il conflitto delle interpretazioni* (1969), tr. it. di R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo, Jaca Book, Milano 1977, p. 37. Per una sintesi sulla letteratura secondaria, cfr. F. Brezzi, *Introduzione a Ricœur*, Laterza, Roma-Bari 2007 e D. Iervolino, *Introduzione a Ricœur*, Morcelliana, Brescia 2003.

Dall'altro lato, di recente, non mancano studiosi che, scavando al di sotto delle tradizionali categorie storico-filosofiche e lavorando negli interstizi del pensiero ricœuriano, giungono a considerare l'«ontologia come guida fedele dell'avventura di Ricœur»³.

Le interpretazioni sono per certi versi tutte legittime, legittimate dal fatto che il pensiero di Ricœur non è sistematico né tantomeno monolitico. Il che, però, non vuol dire contraddittorio. A nostro avviso è possibile, infatti, conciliare questo “confitto” ermeneutico, attraverso un'opportuna contestualizzazione storica. Dati i limiti di questo lavoro, ci limiteremo ad assumere e proporre, in maniera schematica, una suddivisione orientativa del pensiero ricœuriano in tre fasi: la prima che possiamo far culminare con la trilogia (incompiuta) sulla filosofia della volontà (anni '50 e '60); la seconda (fase propriamente ermeneutica: anni '70 e '80), che possiamo far arrivare fino a *Sé come un altro*: opera di soglia, rispetto all'ultima fase, che – a nostro avviso – può corrispondere agli anni '90 del Novecento e arrivare fino a *Percorsi del riconoscimento* (2004)⁴. In ognuna di queste fasi abbiamo un'auto-comprensione diversa del compito della filosofia, un'attenzione ad ambiti e tematiche differenti, e, di fatto, anche un modo diverso di intendere il rapporto tra “pensiero”, “essere”, “alterità”.

Il nostro obiettivo è arrivare all'ultima fase, in cui la proposta di Ricœur ci appare maggiormente originale, sia pur nell'anti-sistematicità della ricerca: la proposta di un ripensamento dell'onto/teologia classica, nella direzione di un'ontologia del do-

³ L. Herrerías Guerra, *Espero estar en la verdad. La búsqueda ontológica de P. Ricœur*, Gregoriana, Roma 1996, p. 5. Ma cfr. anche, tra quelli che sottolineano la presenza di un'ontologia in Ricœur, O. Aime, *Senso e essere. La filosofia riflessiva di P. Ricœur*, Cittadella ed., Assisi 2007; V. Brugiattelli, *La relazione tra linguaggio ed essere in Ricœur*, Uniservice, Trento 2009; J. M. Heleno, *Hermeneutica e ontologia em P. Ricoeur*, Instituto Piaget, Lisbona 2001; D. Iannotta, *Frammenti di lettura. Percorsi dell'altrimenti con P. Ricœur*, Aracne, Roma 1998 (p. 10 : «un'ontologia spezzata: [...] ontologia ermeneutica in senso proprio»); F. Sarcinelli, *L'ontologia del non-ancora in P. Ricœur e in E. Bloch*, in «Lo sguardo», 2013 (II, 12), pp. 179-193; J.P. Skúlason, *Le cercle du sujet dans la philosophie de Paul Ricœur*, L'Harmattan, Paris 2001 (p. 319: un'ontologia indiretta e spezzata).

⁴ La scansione che scegliamo nasce come mediazione tra le diverse proposte critiche. È nota la scelta di J. Greisch, che nel suo *P. Ricœur: l'itinérance du sens*, Millon, Grenoble 2001, distingue la fase “Ermeneutica I” (1960-1970) e “Ermeneutica II” (1975-1990); a cui, oggi, sappiamo di poter aggiungere una *Ermeneutica III*. D'altra parte, per confermare questa ipotesi, sarà sufficiente richiamare i testi “autobiografici” di P. Ricœur, *Riflession fatta* (1995), tr. it. di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1998; *La critica e la convinzione* (1995), tr. it. di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1997. Su questo ci permettiamo di rinviare al nostro A. Caputo, *Io e tu. Una dialettica fragile e spezzata. Percorsi con P. Ricœur*, Stilo, Bari 2009.

no, sulla soglia della quale, paradossalmente, tornano ad incrociarsi la questione dell'essere umano e la questione dell'essere Primo.

Ma per comprendere la fecondità del lascito ricœuriano è indispensabile comprendere che cosa il pensatore francese intenda per ontologia nelle diverse fasi del suo percorso.

1. La questione dell'essere nella "Filosofia della volontà": tra ontologia e Poetica

L'avventura de *La filosofia della volontà* termina là dove l'ermeneutica del simbolo doveva "volgersi" verso l'essere.

«Fingiamo di credere che il "conosci te stesso" sia puramente riflessivo, mentre è anzitutto un appello attraverso il quale ciascuno è invitato a situarsi meglio nell'essere. [...] Il simbolo ci parla in fondo come indizio della situazione dell'uomo al centro dell'essere nel quale si muove, esiste e vuole. Il compito del filosofo guidato dal simbolo sarà allora quello di spezzare il recinto incantato della coscienza di sé, infrangendo il privilegio della riflessione. Il simbolo "dà da pensare" che il *Cogito* è all'interno dell'essere e non l'inverso»⁵.

L'ontologia è la meta di quella che Ricœur chiama una «seconda rivoluzione copernicana»⁶. Se la modernità, da Copernico in poi, mettendo al centro il soggetto, ha dimenticato di pensare l'essere, l'ermeneutica dovrà porre nuovamente il soggetto nell'essere. Là dove "l'essere" qui è evidentemente la pre-condizione ontologica di ogni realtà. Con echi heideggeriani, Ricœur ricorda come «la filosofia senza presupposti» sia una «chimera». Ogni nostro iniziare è posto in un'origine che ci precede. E questa origine non è tale solo dal punto di vista temporale, ma anche e soprattutto dal punto di vista dell'*arché* fondativo. L'ermeneutica, infatti, «installa l'uomo a titolo preliminare all'interno del suo fondamento: e a partire da qui incarica la riflessione di scoprire la razionalità del suo fondamento»⁷.

Lo studio di questo "essere" (Pre-dato, Origine, Fondamento), però, Ricœur non lo chiama nella *Filosofia della volontà* né ontologia, né teologia, né metafisica, bensì "Poetica".

⁵ P. Ricœur, *Finitudine e colpa* (1960), tr. it. M. Girardet, Il mulino, Bologna 1970, pp. 632-633.

⁶ Id., *Filosofia della volontà I: Il volontario e l'involontario* (1950), tr. it. Di M. Bonato Marietti, Genova 1990, p. 35.

⁷ P. Ricœur, *Il simbolo dà a pensare* (1959), tr. it. di I. Bertolotti, Morcelliana, Brescia 2002, p. 39; ma, in termini simili, cfr. anche Id., *Finitudine e colpa*, cit., p. 634.

«Il compimento dell'ontologia del soggetto esige un nuovo cambiamento di metodo, l'accesso ad una sorta di "Poetica" della volontà in accordo con le nuove realtà da scoprire. Nel senso più radicale del termine, la poesia è l'arte di ammaliare il mondo della creazione. In realtà l'ordine della creazione è ciò che viene tenuto in sospenso dalla descrizione. [...] In rapporto alla prima rivoluzione copernicana, la poetica della volontà deve apparire come una seconda rivoluzione copernicana che decentra l'essere, senza tuttavia ritornare ad un regno dell'oggetto»⁸.

La scelta del termine è eloquente. Parlare di "ontologia" significherebbe "oggettivare" l'essere, sostanzializzarlo, concettualizzarlo, razionalizzarlo: e dunque perderlo. La poesia, invece, e dunque il metodo della poetica, si limita ad "evocare"; e lascia intatto, nella sua inattingibilità, quel Pre-dato, quell'Origine, che, in fondo, secondo Ricœur, è "mistero"⁹.

Forse, proprio per questo, la ricerca di Ricœur naufraga. Con uno scacco paragonabile all'interruzione heideggeriana di *Essere e tempo*, la ricerca ontologica ricœuriana si arresta – nella *Filosofia della volontà* – proprio lì dove avrebbe dovuto iniziare il suo "discorso"¹⁰. Le parole vengono meno. «La Poetica della Trascendenza non l'ho mai scritta se, sotto questo titolo, ci si aspetta qualcosa come una filosofia della religione, in mancanza di una filosofia teologica. La mia cura, mai attenuata, di non mescolare i generi, mi ha piuttosto avvicinato alla concezione di una filosofia senza assoluto»¹¹.

Una svolta: la scelta di un filosofare agnostico, che porterà Ricœur sempre più a distinguere il "polo biblico" da quello "razionale-critico", l'ambito religioso da quello filosofico. Una sorta di «divieto di soggiorno di Dio in filosofia»¹², che, in qualche maniera, diventa anche un divieto di soggiorno del tema dell'Essere nella filosofia, divieto posto proprio per superare i limiti della ontoteologia tradizionale.

Secondo Ricœur, infatti, l'ontologia e la teologia (metafisiche) sono cadute nello stesso errore: pretendere di dire l'origine, il fondamento: ipostatizzarlo; l'ontologia

⁸ P. Ricœur, *Filosofia della volontà I, Il volontario e l'involontario*, cit., pp. 33; 35.

⁹ In questo, il primo Ricœur fa sua la lezione di Marcel e Jaspers: cfr. *G. Marcel et K. Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Temps présent, Paris 1948.

¹⁰ P. Ricœur, *Finitudine e colpa*, cit., p. 604. La Poetica, intorno alla quale doveva essere intessuto il terzo volume della *Filosofia della volontà*, Ricœur non la scriverà mai.

¹¹ P. Ricœur, *Riflession fatta*, cit., p. 37. «La terza parte doveva trattare del rapporto del volere umano con la Trascendenza, termine evidentemente jaspersiano, che designava pudicamente il dio dei filosofi; [...] doveva allargarsi in una poetica delle esperienze di creazione e ri-creazione miranti ad una seconda innocenza» (*ibidem*).

¹² P. Ricœur, *La critica e la convinzione*, cit., pp. 25, 210.

sostanzializzandolo in un Essere trascendente; la teologia razionale immaginando Dio come questo Essere, afferrabile dalla ragione, mero oggetto di riflessione.

L'agnosticismo dell'ermeneutica ricœuriana, rispetto ad esse, si pone come *epoché*: come soglia di auto-censura. In questo senso comprendiamo la famosa espressione presente ne *Il conflitto delle interpretazioni*: «l'ontologia è una terra promessa per una filosofia che comincia col linguaggio e con la riflessione; ma, come Mosè, il soggetto che parla e riflette può soltanto scorgerla prima di morire»¹³.

Non è un rifiuto della questione dell'Essere/Principio (da un lato) o di Dio (dall'altro lato), ma è un silenzio di rispetto: rispetto dei limiti del pensiero e dell'eccedenza dell'Origine.

Il “professor” Ricœur, dunque, sceglie di dedicarsi a questa ermeneutica del limite: nel deserto dell'esodo. È questa la fase più nota del suo pensiero: il ripensamento della fenomenologia, la scoperta della via lunga dell'interpretazione, il dialogo con le scienze, l'attenzione al tema del linguaggio. Come si pone in questo contesto il problema dell'essere?

2. Dalla Ontologie del 1972 a Soi-même comme un autre: nella storia della metafisica, l'irruzione dell'ontologia dell'alterità

Acquista un valore decisivo, a riguardo, l'articolo scritto da Ricœur nel 1972 per l'*Encyclopedia Universalis*. Si tratta proprio della voce *Ontologia*. Interessante per una serie di ragioni. Primo: perché “costringe” Ricœur a ricollocare la questione dell'essere “dentro” la filosofia e non ai suoi margini ineffabili; secondo: perché – trattandosi di una voce da enciclopedia – offre una sintesi chiara ed efficace del pensiero di Ricœur sull'ontologia negli anni '70.

Ma, a queste ragioni più interne al pensiero ricœuriano, possiamo aggiungerne un'altra, più esterna, che riguarda il valore in sé delle riflessioni ricœuriane. Ci sembra infatti di poter cogliere già in questo articolo una forma di originalità, che rende le pagine ricœuriane, non tanto una voce compilativa, ma uno squarcio interrogativo: profondamente teoretico.

Quale, infatti, la posta in gioco dell'articolo? Ricœur la dichiara subito, già nella “colonna” introduttiva: è il rapporto tra storia dell'ontologia e storia della metafisica e, dunque, la possibilità di «dare un senso non metafisico alla questione dell'essere»¹⁴.

¹³ P. Ricœur, *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., p. 37.

¹⁴ P. Ricœur, Voce *Ontologie*, in *Encyclopedia Universalis*, vol. XII, p. 94.

È sufficiente anche solo una banale giustapposizione tra la posizione di Ricœur e quella del “secondo” Heidegger, per rendersi conto dello scarto. La storia della metafisica è solo una parte della storia dell'ontologia. L'ontologia non coincide con la metafisica.

Ma questo è già “altro” anche rispetto alla *Filosofia della volontà*. Il Ricœur ermeneutico, liberatosi dal timore di far coincidere “Principio”, “Essere” e “Dio”, è ora in grado di distinguere tra l'ontoteologia (che per lui coincide con metafisica) e l'ontologia.

Lo schema dell'articolo è molto chiaro in questo. Nella prima sezione (*Metafisica e ontologia*), Ricœur ripercorre la storia di questa sovrapposizione, che trova la sua origine nell'Antichità (Parmenide, Platone, Aristotele¹⁵) e il suo suggello in Kant¹⁶. Nelle tre sezioni seguenti, invece, vengono presentati tre ambiti in cui la questione ontologica si (ri)propone nel Novecento, in maniera non metafisica: *Scienza e ontologia*; *Linguaggio e ontologia*; *Fenomenologia e ontologia*. Non è difficile riconoscere in questi tre ambiti gli interessi dell'ermeneutica ricœuriana: che quindi propone se stessa come modello di ontologia, un'ontologia che si dice al plurale, come ontologia regionale, ossia come la questione

- della realtà degli oggetti scientifici,
- del pre-linguistico nel linguaggio,
- dell'alterità al-di-là dell'essere.

Quest'ultima è l'esperienza della fenomenologia francese, che si annuncia in E. Levinas, M. Henry e J. Derrida; ed è questa la “linea” sulla quale Ricœur conclude l'articolo, evidentemente ponendo in questo solco la propria ricerca e le proprie domande.

È spalancata qui, in germe, l'ontologia di *Sé come un altro*. Un'onto/antropologia più che un'onto/teologia. Un'ontologia del Sé che trova il suo fondamento nell'alterità: e, in questa maniera e in questa misura, supera la metafisica della mesimezza, che aveva schiacciato l'essere sull'identità.

¹⁵ Per la ricostruzione dell'ontologia antica da parte di Ricœur è imprescindibile il riferimento al corso tenuto da Ricœur nel 1953-54: *Essere, essenza e sostanza in Platone e Aristotele*, tr. it. di L. M. Possati, Mimesis, Milano 2014.

¹⁶ Secondo Ricœur, è Kant che, ripensando la storia della filosofia nella logica di una coincidenza tra storia dell'essere e storia della metafisica (e ponendosi al di là di questa coincidenza), apre il problema di capire «se sia possibile un'ontologia senza metafisica».

È sin troppo nota la posizione ricœuriana di questa fase; ci sarà sufficiente richiamarla brevemente. Nell'opera del 1990, il tema dell'alterità viene declinato – possiamo dire schematicamente – in una triplice direzione:

- “il sé come altro in sé”: la passività che abita nel cuore dell'io, il corpo proprio, limitato, sofferente, fragile;
- “l'altro come altro-sé”: i tu, gli amici, i vicini con cui condividiamo la vita; ma anche i ‘ciascuno’, gli sconosciuti, gli altri che, come noi, condividono il mondo e la storia;
- e infine l’“Altro come il totalmente Altro”: fonte di un’ingiunzione che ci precede (sia essa semplicemente quella degli antenati, sia essa lo sguardo di un Dio, sia essa un posto vuoto).

L'intreccio di questi livelli d'alterità ci consegna la proposta di un'ontologia della persona decisamente originale: al di là dell'*idem* (il soggetto tradizionale, in cui l'essere è medesimezza invariabile, perennemente uguale a se stessa, sottratta al tempo e alla finitezza), al di là dell'*anti/idem* (la morte del soggetto, annunciata dai maestri del sospetto, in cui l'essere è fumo che svapora, e l'unica invariante è la perenne dissoluzione, l'impossibilità di un'identità e dunque di un'ontologia), “tra” *idem e anti-idem*, si colloca la promessa dell’“ipseità”: il tentativo, che ognuno di noi fa, di costruire se stesso in un'identità narrativa, fragile e spezzata, con la consapevolezza di non essere un tutto, ma nemmeno un niente. E che quello che sarò, sarò io a deciderlo: a partire da ciò che posso e da ciò che non posso: nella mia responsabilità ma anche in tutto ciò che non dipende da me: e che comunque sarò io ad assumere e a rendere mia “storia”.

«La dialettica della medesimezza e dell'ipseità risulta immanente alla *costituzione ontologica* della persona. [...] Lo strumento di questa dialettica è la costruzione dell'intreccio che, da un pulviscolo di eventi ed episodi, ricava l'unità di una storia. [...] Il concetto di identità narrativa, con il quale definisco la coesione di una persona nella concatenazione di una vita umana, [...] si sottrae all'aut-aut del sostanzialismo: o l'immutabilità di un nocciolo intemporale, o la dispersione nelle impressioni, come si può notare in Hume e Nietzsche»¹⁷.

C'è un'ontologia, dunque, in *Sé come un altro*. Certo. Ma un'ontologia del Sé. Regionale e non metafisica. Onto-antropologica e non onto-teologica. In questo senso, la conclusione del testo del '90 resta coerente con le premesse di questa seconda fa-

¹⁷ P. Ricœur, *La persona* (1990), tr. it. di I. Bertolotti, Morcelliana, Brescia 1997, pp. 66-68. Su questi temi cfr. M. Buzzoni, *P. Ricœur: persona e ontologia*, Studium, Roma 1998.

se. Infatti, sulla terza forma di alterità (l'Altro come origine, come fonte di ingiunzione), Ricœur sospende il giudizio.

«Forse il filosofo in quanto filosofo, deve confessare che egli non *sa* e non *può* dire se questo Altro, fonte dell'ingiunzione, è un altro che io possa guardare in faccia o che mi possa squadrare, o i miei antenati di cui non c'è punto rappresentazione, tanto il mio debito nei loro confronti è costitutivo di me stesso, o Dio – Dio vivente, Dio assente – o un posto vuoto. Su questa aporia dell'Altro si arresta il discorso filosofico»¹⁸.

Riteniamo, però, come detto all'inizio, che sia possibile scandire una terza fase del pensiero ricœuriano, che si snoda proprio a partire dalla fine degli anni '80 e sempre più chiaramente negli ultimi quindici anni della sua esistenza. Una fase che ci piace ripensare come il compimento (fragile e spezzato) di quella seconda rivoluzione copernicana, annunciata e non portata a termine dalla *Filosofia della volontà*¹⁹, una fase Poetica, in cui il ripensamento del tema dell'Origine e del "Fondamentale" passa attraverso il ripensamento delle tematiche del dono e della sovrabbondanza. Un ripensamento che rimette in gioco le barriere concettuali e disciplinari, e dunque anche la questione dell'ontologia e dell'Alterità.

3. *L'ontologia del dono come soglia "tra" antropologia e teologia*

Se il rischio dell'ontoteologia metafisica era quello di identificare l'essere con Dio (e ipostatizzare entrambi), la *Filosofia della volontà* – con il suo desiderio di scrivere sul Trascendente – aveva sfiorato questo rischio. E solo il silenzio e l'interruzione del progetto avevano schivato il pericolo.

Il cammino nel deserto dell'ermeneutica ha liberato, però, Ricœur dai timori dell'idolatria. L'articolazione delle ontologie regionali ha consentito di distinguere, senza mescolare, i molteplici significati dell'essere.

Ora, al termine del percorso, la terra promessa non è più un miraggio, bensì una possibilità. La filosofia può non soltanto scorgerla, ma tornare a scrivere di essa: tornare a scrivere sull'Origine, tornare a scrivere di ontologia e di teologia: non unificandole nell'analisi metafisica di un Essere trascendente; non escludendole per principio l'una rispetto all'altra, ma rimanendo sulla soglia: là dove i linguaggi si

¹⁸ È il noto finale di *Sé come un altro* (1990), tr. it. di D. Iannotta Jaca Book, Milano 1993, p. 473.

¹⁹ Ci permettiamo su questo di rimandare al nostro A. Caputo, *A Second Copernican Revolution. Phenomenology of the Mutuality and Poetics of the Gift in the Last Ricœur*, in «Studia Phaenomenologica», 2013 (XIII): *On the Propter Use of Phenomenology – P. Ricœur Centenary*, ed. by O. Abel and P. Marinescu, pp. 231-256.

fanno “traducibili”, là dove gli orizzonti possono dialogare, là dove il «già-sempreresistente» è “prima” per entrambe, là dove «il dato si svela dono» per entrambe, là dove «l'origine è miracolo» per entrambe: nella loro alterità.

Ci sia consentita, per chiarire questa proposta interpretativa, una lunga citazione da *La critica e la convinzione* (1995):

«Tengo ad affermare un duplice riferimento, che è assolutamente primario per me [...]: il rapporto tra convinzione e critica. [...] In un certo momento della mia vita, una trentina di anni or sono [la metà degli anni '60 – n.d.A.], sotto l'influenza di K. Barth, ho spinto molto avanti il dualismo, fino a promulgare una sorta di divieto di soggiorno di Dio in filosofia. Infatti sono sempre stato diffidente nei confronti della speculazione che si chiama ontoteologica, e ho reagito in maniera critica a qualsiasi fusione tra il verbo essere greco e Dio, malgrado *Es 3,14*. La diffidenza rispetto alle prove dell'esistenza di Dio mi aveva spinto a trattare sempre la filosofia come un'antropologia – è ancora il termine che ho utilizzato in *Sé come un altro* [...]. Forse avevo anche altre ragioni per proteggermi dalle intrusioni, dalle infiltrazioni troppo dirette, troppo immediate del religioso nel filosofico; erano ragioni culturali, direi perfino istituzionali: tenevo molto ad essere riconosciuto come professore di filosofia, che insegna la filosofia in un'istituzione pubblica e parla il discorso comune. [...] Ma si possono trovare nei due registri delle analogie che possono diventare affinità, e io le assumo, poiché non credo di essere il maestro del gioco, e nemmeno il maestro del senso. Le due mie dipendenze mi sfuggono sempre, anche se talvolta si fanno reciprocamente cenno. Ci troviamo a questo punto di intersezione [il filosofico e il religioso] senza averlo scelto. E per noi è un compito dato il far comunicare registri distinti [...]. È ciò che oggi direi, dopo aver difeso per decine di anni, talvolta astiosamente, la distinzione dei due registri. Credo di essere sufficientemente avanzato nella vita e nell'interpretazione di ciascuna di queste due tradizioni, per arrischiarmi sui luoghi della loro intersezione. Uno di questi è [...] l'economia del dono»²⁰.

Non si tratta dunque di tornare a confondere ontologia e teologia nell'ontoteologia, ma di far dialogare ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica, sulla soglia di ciò che le accomuna. Perché «non siamo i maestri del gioco»: e così come non possiamo forzare metafisicamente la loro sovrapposizione, non possiamo forzare razionalisticamente la loro contrapposizione.

E negli interstizi emerge una tematica: quella del dono²¹. Tematica che ci sembra possa andare ad indicare un nuovo modello di ontologia: al confine tra antropologia e Poetica.

²⁰ P. Ricœur, *La critica e la convinzione*, cit., pp. 197; pp. 210-11; p. 223.

²¹ Cfr. *ivi*, p. 223.

Che cosa significa, dal punto di vista antropologico, ripensare l'uomo nella logica del dono? Significa acquisire la consapevolezza che "il nostro essere" prima e più che medesimezza e ipseità, «è originariamente un essere dato/donato».

In *Percorsi del riconoscimento* (2004), reinterpreta alcune pagine hegeliane alla luce delle suggestioni di J. Taminiaux e A. Honneth, l'ultimo Ricœur approfondisce in questa direzione la tematica della "filiazione". "Siamo" perché "siamo nati"; siamo nati perché "altri" ci hanno preceduti e fatti nascere. «Maschile e femminile sono tra le invarianti che strutturano il nostro essere-al-mondo secondo il modello familiare: ciascuno di noi è nato dall'unione di un uomo e una donna»²². L'essere umano è innanzitutto un figlio. La "filiazione" è la figura fondamentale e primaria del riconoscimento di sé. Simbolo efficace di questo dono d'essere, di questa discendenza d'essere è l'albero genealogico. Possiamo immaginarlo con le radici verso l'alto; con una doppia radice, un doppio ramo: la linea materna e quella paterna. Linee che risalgono la catena delle generazioni, fino al primo uomo e alla prima donna. Un albero con origini che si perdono nella storia stessa dell'umanità. E, in quest'albero, come frutto e come eventuale nuovo ramo, il nome di ciascuno di noi; e, prima ancora, il nostro cognome, la nostra identità, istituita anche "civilmente", che ci ricorda che siamo "figli di".

Questa è la nostra prima e indiscutibile forma di identità. Possiamo non essere padri, non essere madri, non essere fratelli o sorelle. Ma mai nessuno potrà toglierci il nostro essere figli: «inestimabile oggetti di trasmissione»²³. L'essere dell'uomo non è innanzitutto un "io penso", "io percepisco", "io agisco", "io ho diritti e doveri". Ma è un essere-trasmesso. Il mio essere è il dono di una trasmissione di desideri. Sono un dono, senza prezzo: al di là di ogni prezzo e ogni valore: inestimabile²⁴.

«Il venire al mondo di un essere nuovo è in tal senso senza precedenti: questo, che sono io». Ricœur, citando Hannah Arendt, lo chiama "miracolo". «Il miracolo che preserva il mondo, la sfera delle faccende umane dalla sua normale, "naturale" rovina è in definitiva il fatto della natalità»²⁵.

In questo senso, esistenzialmente, il primo dono (e il primo riconoscimento) è quello dei genitori; ed è decisivo. Questo ovviamente, potremmo dire, vale anche i

²² P. Ricœur, *Percorsi del riconoscimento* (2004), tr. it. di F. Polidori Cortina, Milano 2005, p. 216.

²³ Cfr. P. Legendre, *L'inestimable objet de la transmission*, Fayard, Paris 1985, testo di cui Ricœur si dichiara debitore in queste pagine di *Percorsi del riconoscimento* (pp. 217 sgg.).

²⁴ Qui il riferimento di Ricœur è a M. Hénaff, *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, Ed. Le Seuil, Paris 2002; cit. in *Percorsi del riconoscimento*, pp. 262 sgg.

²⁵ *Ivi*, p. 219 (cfr. il testo arendtiano *Vita activa*, tr. it. di S. Finzi, Bompiani, Milano 1989).

per figli adottati. Ricœur ricorda come i Romani avessero una particolare cerimonia di “adozione” dei propri figli naturali, quasi a sottolineare che, in ogni caso, la maternità e la paternità non si giocano tanto o solo nella generazione fisica. In realtà «ogni nascita accettata è un’adozione, dal momento che [...] il padre, la madre [...] ha accettato o scelto di tenere “quel” feto diventato “suo” figlio e di farlo nascere»²⁶.

Ma, ovviamente, già Hegel sapeva che la logica del dono non è solo quella che si gioca tra genitori e figli. In senso lato e ampio, infatti, ogni forma d’amore è una forma di dono. «Gli individui sono l’amore. [...] Il loro essere l’uno per l’altro è l’inizio di ciò. [...] Il riconosciuto è riconosciuto come avente *immediatamente* valore, mediante il *suo essere* [...]. Nell’amore l’uomo viene necessariamente riconosciuto ed è necessariamente riconoscente»²⁷.

Per essere, per esistere è decisivo sentirsi riconosciuti, sentirsi amati. È dunque l’amore dell’altro (non necessariamente e solo quello dei genitori: l’amore degli amici, l’amore dell’amante, del compagno, della compagna) che mi fa riconoscere come un io: amato, e perciò inestimabile oggetto di valore.

L’uomo è un essere “bisognoso”. Ma di cosa ha bisogno primariamente? Dell’altro. Di un altro che gli dica: tu. Intuiamo come, nell’interpretazione ricœuriana di Hegel, ci sia un ripensamento radicale del rapporto tra ontologia e alterità: “essere se stessi in un estraneo” (Hegel); non poter esistere senza l’altro (Ricœur). E questo lo comprendiamo bene se pensiamo alle situazioni di misconoscimento, non-riconoscimento. Se l’altro (l’amico, l’amante) mi “umilia”, si “ritrae”, mi “rifiuta”, mi nega l’“approvazione”, colpisce il mio essere. «Privato di approvazione è come se non esistessi»²⁸. In questo senso, il nostro essere dipende non solo dal dono dell’alterità dei nostri genitori, ma anche dal dono di tutti quelli che ci hanno riconosciuti e amati.

Infine, ma in maniera decisiva, Ricœur sottolinea come la costituzione del nostro essere dipenda anche dalla possibilità/capacità di non rimanere solo oggetti passivi, semplici destinatari del dono altrui: ma soggetti amanti a nostra volta, soggetti capaci di esperienze di dono, di amore.

L’esperienza più alta che la vita può concedere ad un uomo è, in questo senso, quella della mutualità: mutuo riconoscimento, incontro di due doni, dissimmetria di

²⁶ *Ivi*, p. 218.

²⁷ G. W. F. Hegel, *Filosofia dello spirito jenesse*, citato da Ricœur in *Percorsi del riconoscimento*, pp. 205-206.

²⁸ *Ivi*, p. 216.

una duplice gratuità. L'amore come dono gratuito, infatti, secondo Ricœur, non si scambia mai sullo stesso livello, ma ogni volta cade da un dislivello, dall'Altezza del senza prezzo²⁹.

Infatti, se l'amore è dono, ogni dono autentico è un dono "primo", un "primo dono". Quindi, chi risponde mutualmente all'amore non fa una specie di "restituzione", di "ricambio" del dono. Il dono di chi risponde autenticamente e mutualmente all'amore non è "secondo" al primo, ma sovrabbondante come ogni origine. Non è legato, vincolato, al primo; ma libero, come ogni gesto gratuito. Può essere "secondo" dal punto di vista temporale: ma dal punto di vista qualitativo, se autentico, è originario come il primo. Perciò Ricœur parla di un «secondo *primo dono*»: raro, come l'amore autentico; desiderato e desiderabile come un ottativo mai pregarantito³⁰.

Per questo, ogni autentico dono è un "rischio". Si assume il rischio di essere rifiutato, di non essere riconosciuto, di non essere accettato, apprezzato. Si consegna alla possibilità della misconoscenza e dell'ingratitudine. Per questo, ogni autentico dono è un'attesa. Un'attesa che resta sempre aperta alla possibilità di una "sorpresa": la sorpresa di un «secondo primo dono»³¹. Per questo, ogni autentico dono è gratuità che evoca gratitudine. E gratitudine che chiama nuova gratuità.

"Gratitudine". Nella lingua francese si usa uno stesso termine (*reconnaissance*) per dire sia la gratitudine/riconoscenza, che il riconoscimento. Il riconoscimento desta riconoscenza. E solo perché qualcuno "prima" ci ha fatto il dono di essere amati, riconosciuti, ecco che "dopo" anche noi possiamo diventare capaci – a nostra volta – di gratuità.

Si dà, allora, un colpo di scena. Un risvolto paradossale della logica del dono. Che non va (come sarebbe potuto sembrare ad un primo livello) dalla gratuità alla gratitudine, ma dalla gratitudine alla gratuità. Ma perché tutto questo è importante per il nostro discorso? Perché si tratta di un colpo di scena? Perché, se viene prima la gratitudine (se prima devo poter dire "grazie" per essere stato amato, e solo di conse-

²⁹ Su questo, oltre il cap. finale di *Percorsi del riconoscimento* è da vedere *Amore e giustizia* (1990), tr. it. di I. Bertoletti, Morcelliana, Brescia 2000.

³⁰ «La generosità del dono suscita non una restituzione che, in senso proprio, annullerebbe il primo dono, ma qualcosa come la risposta ad un'offerta. Al limite, occorre considerare il primo dono quale modello del secondo dono e pensare il secondo dono come una sorta di, se così si può dire, "secondo primo dono"» (*Percorsi del riconoscimento*, cit., p. 270). «Questi comportamenti riconducono il primo dono al centro del quadro, e questo perché il primo dono diventa il modello del secondo dono» (*ivi*, p. 259).

³¹ *Ivi*, pp. 271 ss.

guenza posso imparare a mia volta donare e amare), allora questo significa che io non posso mai essere “primo” a riconoscere ed amare. Significa che io sono sempre secondo. C'è sempre una gratuità che “prima” mi ha riempito e preceduto. Io non sono mai un primo donatore, un primo essere. C'è sempre qualcuno che mi precede, c'è sempre un dono che mi precede. Ogni essere, ogni dono, ogni desiderio d'amore è sempre solo risposta, sempre un “secondo *primo dono*”.

Nel cuore della logica paradossale del dono, ecco, allora che rinasce una domanda dal sapore “metafisico”: qual è l'Origine del dono? Come è possibile che nasca (o che si sia nato, originariamente) un essere, un dono, un desiderio d'amore, se è vero che siamo sempre secondi? Se nessuno di noi può mai essere primo nel dare e nell'amare, da dove proviene l'essere come dono? Esiste un Primo donatore? Oltre l'economia del dono umana, esiste un'economia del dono dell'Origine, nell'Origine? C'è un'Alterità assoluta del dono?

Qui le domande dell'antropologia e quelle dell'esegesi biblica vengono ad intersecarsi. E qui a nostro avviso, anche al di là di Ricœur, sul tema dell'essere come dono si aprano spazi affascinanti e inediti di un nuovo, possibile dialogo tra filosofia e teologia.

Forse è possibile rileggere la *Genesi* come donazione originaria di esistenza. Forse è possibile rileggere la *kenosis* del Figlio e il comandamento dell'amore verso i nemici come il vertice discendente di questo dono d'amore, nell'*agape*. Forse è possibile rileggere l'intera storia come redenzione, come dono di libertà e liberazione; e l'escatologia come la possibilità di risveglio delle promesse incompiute della storia³². «In tal modo, il Dio della speranza e quello della creazione sono, alle due estremità dell'economia del dono, il medesimo Dio»³³.

Ma la poetica di questo Dio non è ontoteologia. E perciò non è mai ultimamente dicibile nella prosa umana. Appena afferrabile dai balbetti dell'esegesi e della teologia ermeneutica. Assolutamente impensabile per le e nelle fragili maglie della ricerca filosofica.

Qui le risposte dell'antropologia e quelle della teologia tornano a divergere: e la filosofia si mostra ancora più fragile e spezzata: incapace di dire l'Essere come Altro.

³² Su questi temi cfr. in particolare A. LaCocque-P. Ricœur, *Come pensa la Bibbia* (1998), tr. it. Di F. Bassani, Paideia, Brescia 2002; e P. Ricœur, *Vivo fino alla morte* (2007), tr. it. di D. Iannotta, Effatà, Torino 2008.

³³ P. Ricœur, *Amore e giustizia*, cit., p. 34.

Un percorso inutile, allora, il nostro? Forse no. Perché la soglia è guadagnata. E rimanendo su di essa si mostra, comunque, l'originalità di questo ripensamento dell'essere come dono, donato da "altri". E se la domanda relativa al Primo donatore, in ogni caso, dal punto di vista filosofico, resta in sospenso³⁴, ora, però, nella logica dell'ultimo Ricœur, quella dell'Altro non è più solo una "aporia": è una "nuova" ontologia. L'ontologia di un "essere secondo". L'ontologia di un "essere dato". L'ontologia di un "essere dono". Perché... che all'origine ci sia altro è un dato ontologico. Che io non mi sia fatto da me è un dato ontologico. Che io sia figlio è un dato ontologico. Che io sia perché mi riconosco come desiderato, amato, destinatario di un dono è un dato ontologico. Che l'uomo non sia soggetto autocentrato e autofondato ma "inestimabile oggetto di trasmissione" è un dato ontologico. Il dato ontologico è: che siamo una provenienza di desideri, il risultato di una sovrabbondante discendenza d'amore, il dono di una trasmissione di vita (data dai genitori, segnata nell'albero genealogico, radicata della storia degli avi). Oltre questo dato, si apre l'enigma dell'origine, enigma che è quello stesso della dono della nascita e della vita.

Miracolo della natalità che, nella sua insondabilità e indicibilità, rende comunque ogni uomo un 'senza prezzo' degno di lode.

Una nuova onto-teologia? Forse no. Forse solo il tentativo di ripensare il "trattino" che congiunge ontologia e teologia: il tratto di una soglia: tra l'essere umano e l'essere di Dio: in una nuova paradossale analogia: non *analogia entis*, ma *analogia doni*. Mai dicibile perché sempre già iniziata.

³⁴ Infatti, filosoficamente non è possibile comunque sapere, per riprendere la conclusione di *Sé come un altro*, se il Primo donatore sia «un altro che io possa guardare in faccia, o i miei antenati, [...] o Dio – Dio vivente, Dio assente – o un posto vuoto».